

津田真道

— 国学と洋学 —

幕末から明治にかけて活躍した啓蒙思想家は、若い頃、儒教を学び儒教的教養を身に付け、後に洋学に向かった人々が殆どであった。阪谷素、西村茂樹、西周、加藤弘之、中村正直、福沢諭吉等、何れもこの意味での儒教系の啓蒙主義者であったといえる。この点で、津田真道は極めてユニークな存在といえ、津田は若い頃、国学を学びその影響を強く受け、生涯、国学尊崇の念を変えることなかったからである。勿論、津田は漢学にも造詣が深かった。そして津田は、儒教、とりわけ朱子学には批判的であつたけれども、儒教を背景とする中国文化には理解を示し公平な見方をしていた。¹⁾

津田真道は、文政十二年六月に、美作国津山字林田^{はいだうえ}上の邸に生まれた。父は文行、母は同藩士中尾沢右衛門の長女イヨである。真道はやや長じて赤沢武の門に入り、句読、筆札を受けた。天保十一年十二歳の時、藩儒大村桐陽について漢学を学ぶ。更に、越後流兵学

師範榊原平次郎の門に入り兵学を修めた。天保の末年、海防論議が喧しく起り、兵学の忽せにすべからざるを感じたためである。また、漢学や兵学と共に、本居宣長や平田篤胤等国学者の書物に親しみ、万葉風の和歌を詠んだ。注目されるのは、万葉仮名で記された歌をかなり作っていることである。²⁾ また、頼山陽や会沢志斎等の著作を好んで読んだといわれる。

外国の圧力を憂え海防の要を悟った真道は洋学研鑽の志を抱くようになった。家業を継ぐのを潔しとせず、家を弟に譲り、嘉永三年八月、父の上府に従って江戸に出た。江戸では先ず、同郷の大先輩で、洋学の大家であつた箕作元甫の門を叩いた。また同年、真道は佐久間象山の門にも入っている。象山は、同年七月出府して深川の藩邸で砲術を教えていた。更に翌嘉永四年八月、当時蘭方医として有名であつた伊東玄朴の門に入った。そこで真道は、寺島宗則、高

古賀 勝次郎

島五郎等を識った。嘉永六年、ペリーが来航、真道もその渦中に投げ出された。幕府は外交開始に備えるため、洋学を奨励、安政三年、蕃書調所を開設し、在野の洋学徒を集めた。真道もその一人として、安政四年五月蕃書調所教授手伝並となった。そこで真道は、西周、加藤弘之、神田孝平等と相識った。そこには、軍事や砲術に關する洋書ばかりでなく、思想や社会諸科学に關する洋書もあり、彼等は西洋の学問を急速に知るようになっていった。³⁾

文久二年、津田は西周と共にオランダに留学し、有名な自由主義者フィッセルングから、性法学（自然法）、万国公法学（国際公法学）、国法学、経済学、政表学（統計学）を学んだ。⁴⁾慶応元年末帰国、その後、津田と西は啓蒙思想家として華々しく活動する。慶応四年、真道はフィッセルングの国法学を訳述した『泰西国法論』を刊行した。明治六年、この年結成された明六社に参加。明治七年、フィッセルングの統計学を訳述した『表紀提綱』を刊行。明治八年一月には、『如是我觀』を刊行した。明治十二年一月、西などと東京学士会院の創立会員に選出された。その後、高等法院陪席裁判官、衆議院副議長、貴族院議員などを歴任、明治三十六年九月死去。

一 オランダ留学前

——「天外独語」と「性理論」

さて、津田の思想はオランダ留学によって大きく成長するが、し

かしその基本的思想は留学以前と以後とでそれ程変っていない。それは、留学前の文久元年に書かれたといわれる「天外独語」、「性理論」の二篇の小論からも十分窺える。⁵⁾「天外独語」は和文で、「性理論」は漢文で綴られているが、そこには津田の基本的思想がよく描かれている。そこで先ず、「天外独語」を見てみよう。

津田は国学の影響を強く受けていたけれども開国論者であった。津田以前にも、国学者で開国を唱えた者はいた。大國隆正もその一人で、隆正は近代国際法の父グロティウスの向こうを張って、日本こそ真の万国公法（国際法）を制定すべきだと説いた。⁶⁾津田は幕府の開国政策を是とし、「今の今始めて此大地の万^ツ国々悉に行易^{ユキカ}ひ親睦^{キンモク}す可き時来にけるなり」とした。その理由は、「蓋し皆神の御心になむありける」からである。つまり、津田は、開国が神の心に叶ったものであるとの理由から開国を主張したのである。だが、当時の多くの国学者や儒学者は攘夷を唱えていた。そこで津田は、「世^ヨ人の心もむかし御国を鎖し賜へる時の如く小さく狭き心はもたずして、大きく広き心になりて神習ふ可くこそあらまほしきけれ」と、彼等に広量な心を持つように求めた。日本も昔は中国と交流していた。中国とアメリカ、欧州諸国と異なるところでもあるのだから。「諸越のからも亜墨利加^{アメリカ}のからも西洋のからも何か異なる可き」。さて、国家はどのようにすれば治まるであろうか。それは統治者が「神の御心に愜ふ」ように治めればよい。即ち、「国を治むる人蒼生^{ソウセイ}を撫愛^{ボウアイ}し、民くさの蕃殖^{ハンシツ}るやうに心す」ることである。そして、「天下は天下の天下にて一人も私^{ワタクシモノ}有に非^ヘ」ざるのである。

から、「王公もその民を治る職を怠り賜ふ時は永く其富を保ち賜ふこと」はできない。要するに、「民の心即神の御心」なのである。そして実は「畏る可きは民の心」なのだ。このことは、中国、日本だけでなく、欧米諸国、インド……世界のすべての国に通じている。「からのやまとの西洋天然」をわかず、世の廃興存亡る皆其本この民の心に非は無く、いとおそろしきものになむありける」。それ故、世の廃興存亡も、帰するところ「民の心の向へると背けるとの二つの外」にはないのである。では、神の御心、従つて民の心に叶つた道はどういうものか。真道によればそれは「富国強兵」である。「富国とは国民悉皆富栄え豊に樂しむを云ふ、唯国の府庫を富すことなゆめ思ひ過りそ、強兵は聞えたるまゝなり」。さて、富国強兵には、三つの「大急務」と一つの「要秘訣」がある。即ち、「三大急務は、一に兵制を改革るなり、二に学校を興立るなり、三に舟を造り運送を便するなり、一要秘訣は事物自然なる運を害さる是なり」。

三大急務ではその二の議論が注目される。何故、学校を興立ることが急務なのか。それは、「兵強く国富栄ふる本は皆學問より出る故」だからであり、「天下の事千五百万多けれども其本學問より出ざる者な」いからである。「国、家を治むる道を始とし、百工の事まで悉に実學、実事なるをや、天下の事は一も學問に逃れる者なる事無し」。

こう述べた後、真道は世界の學問史を展開する。そこで注目されるのは、古代中国の學問に対する極めて高い評価であり、世界の學

問についての公平な判断である。既に中国においては、四千年も前に、天文学、地理学、倫理学、法学、動植物学、音楽などの學問が発達していた。それは「西洋の大洪水の頃に當り」つていた。「かく學問の開けしは当時此大地中に豈其比倫有めや」、中国こそ「最早く開けた国なりけり」。その後も中国の學問は進歩し、周の時代に頂点に達した。周の後、中国の學問も次第に衰え、秦の始皇帝による焚書坑儒以後、急速に衰退していった。東洋で中国に次いで學問が発達したのは、インドであり、西洋ではベルシア、ギリシアだろうが、しかしそれも周に及ばない。「当時諸越ノ国に次ぎては天然なむ學問風俗共に能く開けたりとなむ、かの西洋の国の祖国とも云ふ可き国は大抵波斯、希臘の間に當りて其国々も既く開けては有れど、此周世の真盛に較べては更にものにもあらずなむ有りけりし」と真道は書いている。

かように、古代中国の學問は、当時、世界最高の水準にあつた。だが、秦の始皇帝の焚書坑儒以降、中国の學問は衰退の道を辿ることになった。その理由は、神の心、つまり民の心に背き、神の心、民の心に叶わなかったからである。では、神の心、民の心に叶うということはどういうことだろうか。それは、真道が、富国強兵の一要秘訣とした「事物自然なる運を害さる」こと、である。ここにいう事物自然は、本居宣長などのいう「自ら」（＝生成）ということであつて、朱子学の天地自然でないことは言うまでもない。何故とくに、真道は朱子学に対して極めて批判的であつたからである。そして真道は、「事物自然なる運を害さる」ことと、近代西洋

の「自由」とを重ねるのである。近代西洋において、何故学問が大いに発達し、学問で世界を指導するようになったのか。それは、近代西洋では、学問の自由、出版の自由などが認められているからである。即ち、近代西洋では、「次々に自然なる運のまゝ、漸々も開けて行きつゝ、今は学問国風共に最能く開け、今も年々々に開けつゝ、前進行くめり、……近き頃西洋の国々にては大抵己がじ、思ふまゝに書を著し、之を即て刷卷にする事を許していささかも政府より論つらひ直す事無し、是をかの始皇が書を燔き儒を坑せしに比ぶるに、其公私如何ばかりぞや、是学問の盛り衰ふる界にて、遂に国の勢の強く弱く、国風の善く悪く判るゝ本つ縁由なり、即神の御心即天意に愜ふと愜ざるとの本つ差別なりけり」と真道は述べている。

では、現在また将来、日本の国家また学問はどうあるべきであろうか、真道は、「今の時は即改革を為すべき時なり」と言う。そして確かに、多くの人が多くの改革案を出している。しかしそれらは「皆目前を救ふ急策にして、遠大の論」に欠けている。重要なことは、「此時の勢を知」ることと同時に、「百世の後を観察」すること、「天地世界の外まで見通したる論をたて」ることである。そのためにはあるいは聖人の出現が必要かもしれない。聖人とは、真道によれば、「千百世の後まで見はるかして治風政律を改め、国俗を変化する人」のことである。しかしいかなる改革をするにしても、それは、「日本の日本たる所を失はざらしむるにあ」る。では学問の方はどうか。これまで日本は、中国から儒教を受け入れ学んでき

たが、日本の儒教は中国のそれを一歩も越えてはいないし、儒教とは別の学問世界を切り拓いた国学者達の学問も、専ら古典の研究に限られていて、その範囲は極めて狭い。これからの日本の学問は、中国、日本、そして西洋のそれぞれの学問を総合するような学問に向かうべきである。そしてその総合学問は、過去あるいは現在の事実に徴して間違いないものに基づくべきで、そうしたことができる学者が出てきてほしい。曰く、「いかで支那の日本の西洋の学を一にし、古今を合せ、天地万物に徴証して、違はざるを違はずとする真眼の学者の世に出まほしくこそ」と。そして、真道は、そうしたことを可能にする西洋のヒロソヒーに期待する。何故ならヒロソヒーは、「人の智見をひらきてひらき真広に広く広くする」学問だからである。

ところで真道は、そのヒロソヒーを「求聖学」と訳し、それを「サトリヲモトムルマナビ」と読ませている。しかし真道は最初は「求知学」と訳していて、後に「知」を「聖」に書き直したということらしい。つまり、真道はヒロソヒーをはじめは「求知学」、後に「求聖学」に改めたのであった。周知のように、ヒロソヒーは、西周が明治七年に刊行した『百一新論』の中で、「哲学」と訳して以来、これまでずっと哲学の訳できている。しかしその西も最初は「希哲学」と訳していた。事実、後に述べる津田の「性理論」を評した文中に、ヒロソヒーに希哲学の訳語を当てている。とすると、ヒロソヒーの邦訳は、求知学→求聖学→希哲学→哲学という順序で変った、という推測が成り立つかもしれない。

短い「性理論」についての西の評も注目される。これまで日本が西洋の学問を学び始めて既に百年以上経った。そして時折、物理学、化学、地理学、機械学などに精通する者も出てきた。しかし、「独特至五希哲学^{ヒロソヒ}」一科、則未見其人矣。遂使世人謂、西人論氣則備、論理則未矣、独有見於此者、特自我友天外如來始、今此論頗著其機軸、既有庄夫西哲而軼者」と。天外は津田の雅号である。

津田の「性理論」は、古今東西の思想のエッセンスを駆使して、独自の思想を展開したものである。そこには、西が激賞しているところからも窺えるように、多くの注目されてよい点があるが、ここでは後に唯物論に繋っていく思想が「性理論」に早くも現れているので、この点を特に取り挙げ述べておこう。「性理論」のはじめのところで真道は次のように書いている。「宇宙之荒々、其大無外、其小無内、其悠無始、其久無終、涯際与限期、举而附諸冥寞、唯一氣充塞焉、西人名曳垓^{エイテール}、今謂之天氣、……宇宙之間、有天氣充焉、天氣之中、有星麗焉、其數億萬無量、皆日月世界也、此物也、悠久見存、万古不易……」。ここには明らかに氣一元論ともいえる考えが見られる。従って、津田の考えは、朱子の理氣二元論とは明らかに違ひ、従って、朱子学を奉じていた阪谷素とも異なる。

上述したように、阪谷は、朱子の理氣二元論を媒介にして、西洋の自然科学、社会科学を独自の仕方を受け容れたのである。しかし、古代以来の中国の宇宙論は、存在論的には基本的に氣一元論的であった。⁽⁸⁾『淮南子』や『晋書』に描かれているのは氣一元論的な宇宙である。また、『管子』や『莊子』の中にも氣一元論ともいえる

議論が見られる。更に、宋の時代になると、朱熹にも大きな影響を与えた張横渠が出て一種の「氣の哲学」を展開した。『正蒙』の太本篇第一で次のように言っている。「太虚にして形無きは、氣の本体なり。其の聚まり其の散ずるは、変化の客^{かつかん}形のみ。……氣は聚まりて万物を為^ならざること能はず。万物は散じて太虚と為らざること能はず」と。明末清初の王夫之（王船山）は、張横渠の氣の思想を継承し、宇宙全体を氣の有機体とする独自の世界観を唱えた。真道がこれら中国の著書や思想家達からどのような影響を受けたかは定かでないけれども、氣一元論的思想が中国思想史の中で大きな流れの一つを作ってきたことは間違いないことであるから、真道がそうした思想を知っていたことは確かであろう。また、真道は、氣が西洋で曳垓（エーテル）と呼ばれているのと同じものと言っている。氣とエーテルとが厳密に同じものであるかどうかは別として、ギリシア以来の西洋の宇宙論、存在論がエーテルを中心に様々に論じられてきたことは事実である。アリストテレスは、土、水、空気、火とは別に、天上界はエーテルによって構成されているとした。近代に入ると、デカルトはエーテルの圧力が光を伝えるとし、ニュートンも、空間を充たし、重力や光に関わるものとしてエーテルを認めた。十九世紀の中頃、マクスウェルは、光を電磁波と見做し、エーテルを光を伝える媒質と考えた。一八九〇年代のイギリスでは、エーテル一元論さえ提唱された。……勿論、当時の真道がかような西洋の宇宙論、存在論をどの程度知っていたかは分からないが、既に見た「天外独語」で表明されていたように、東洋

の学問と西洋の学問との統合を、留学前に試みていたということである。

さて、以上のような気のことを知らないところから、これを神としたり、天に帰したり、上帝といったり、天帝といったりしているだけで、何れも「臆度」に過ぎない、と真道はいう。天国や地獄といったものも妄説である。こうして次第に――少なくとも表面的には――、唯物論的な議論になっていく。地上の万物の中で最も貴いのは人間であり、そして人心を統べているのが魂である。魂は、「即人之神明、而百体之所受、今其居在於頭腦、其為物也、至精至微、不可測度、蓋曳垺之所凝聚、而猶電気也、電気者、陰陽二氣交互感而顯其象也、魂者、人身生活之機具備、而所含曳垺、發其妙用也、故人死則魂亦散矣、如夫輪廻転生之類、皆妄説耳。」このように、東洋の「気の哲学」は、西洋の宇宙論・存在論、そして自然科学と結びつくことによつて唯物論的になっていった。晩年、真道が唯物論を説くようになった起源は、既に留学前に書かれた「性理論」の中にあつたのである。しかし予め言っておけば、真道の唯物論は、本来の、つまり西洋において唱えられてきた唯物論とはかなり違ったものであつたということである。勿論、西洋の唯物論にも色々あつて、物質的（非生命的）自然観、人間・動物機械論、下部構造（経済的土台）が上部構造を規定するといったもの……などがある。だが、大久保利謙が適切に表現しているように、津田の唯物論は宇宙や社会や人間などを「唯物論風に」論じたものであつて、¹⁰上記のような本来の唯物論とはかなり隔っている。

二 オランダ留学後の啓蒙活動

次に、帰朝後の真道の活動を見ることがするが、その前に以下のことだけは述べておこう。上述したように、真道がオランダ留学以前に書いたものは、「天外独語」と「性理論」の二つの小文だけである。しかるに、両者の議論を構成している思考枠組は全く異っている。即ち、「天外独語」は、和文で書かれていることから窺えるように、その議論を構成しているのは国学であり、一方の「性理論」は、漢文で書かれているように、儒教である。このように、両者は、思考枠組を異にしているが、にも拘らず、両者の説くところは必ずしも対立してはいない。恐らく、人間の情、情欲を非常に重視していることがそうさせているのであつて、それが国学思想と儒教の気の哲学の両立を可能にさせているのであろう。だが、たとえ、情や情欲の存在が普遍的なものであつても、情や情欲の現象は主観的なものであるから、情、情欲の重視ということだけでは、社会理論（科学）とはなり得ないだろう。やはり何かア・ポステリオリなものであつても普遍的なものの存在を認めなければならぬであろう。朱子学の「理」で満足できなかった真道は、当然その普遍的なものを別のところに求めざるを得なかった。真道はそれをオランダ留学で得た。それは「法」であつた。しかしその法も、法律学でいう「法」と、自然科学でいう法則の「法」の二つの意味を持つた「法」であつた。

西周と共にオランダに留学した津田真道は、そこでフィッセルン

グから、性法学、万国公法学、国法学、経済学、統計学を学んだ。そして思想面では、西はカントの影響を、津田はコントの影響を、特に強く受けたといわれる。津田は晩年、森鷗外の「西周伝」に序を寄せ、その中で、オランダに西と留学した時、「同ジク靈田ニ住シ、靈田大学法学教授法学博士、ヒッスセリング氏ニ就テ歐洲政学ノ要ヲ聞キ余暇互ニ議論ヲ闘ハシタル、但君（西―筆者注）ハカント派ノ哲学ヲ喜ビ、余ハコムト氏ノ実学ヲ好メリ」、と回想している。もともと西もコントについては相当研究をしている。慶応元年末、帰国する際、フィッセリングは津田に以下のように論じた。「立憲政体等各種の法論は、我歐洲諸国今日の形勢上より論じて是とする所なり、然れども直に之を貴国に適用せんと欲するは則非なり、貴国は正に貴国に相当する所の法律制度あるべし、貴国の為正に其宜しきを制するは、貴国政事家の任なり、余が教ふる所の限にあらず」と。このフィッセリングの漸進主義の勧告は、その後の津田の活動に大きな影響を与えた。帰朝後、津田は啓蒙思想家として活躍するが、以下、①フィッセリングの翻訳、②明六社の社員、③東京学士会院の会員、の三つの側面から、津田の行跡を簡単に見ることにしよう。

津田と西は帰朝後、オランダ留学で得たフィッセリングの講義の翻訳に着手した。最初は、性法学、万国公法学、国法学、経済学、統計学の五科目すべて翻訳することになっていたが、経済学だけ終にならなかった。津田が翻訳したのは、このうちの国法学、統計学の二科目で、万国公法学は西が、性法学は神田孝平がそれぞれ翻訳し

ている。

フィッセリングが津田と西に授けた五科目、少なくとも性法学、万国公法学、国法学の三科目、の間にはもとより有機的な関係があった。神田が訳した『性法略』（明治四年刊行）の緒言に、「畢氏云、万国公法ハ性法ノ万国間ニ行ハル、者、国法ハ性法ノ官民間ニ行ハル、者ナリト。由是觀之、諸種、津法其趣相異ナリト雖其淵源ヲ究ムレハ未嘗テ性法ヨリ出テスンハアラサルナリ」とある。つまり、性法は自然法が根本にあつて、万国公法は国際法や国法もそれから派生したものだ、というのである。ところで、『性法略』には、西と津田の序が付してあり、西のは漢文で、津田のは和文で書かれているが、津田の序はすこぶる面白い。曰く、「大倭は言拳せぬ国といひて、豊聡耳太子の憲法を定させ賜ひし時まで、世の中のさまおほらかにしてたゞ神カムナガラ随平けく安らけくなむありける。さるを西洋の国々は遠き昔より律法オキテてふ言のさた五月蠅サバヘなす言痛コチタかりける。さはいへ、しか種々の律法は皆神カムナガラ随なりける人の性に基けりといへる是の性法略は、いにし年吾輩和蘭にありしほど師の口授のまにまに彼国文にてもものして持帰りけるを、こたび神田ぬしのかくこ、の言葉にうつされたるにて、やがて百八十の律法オキテを論アゲワラひたる書の祖オヤとぞいはましかし。かくて此の論のまたの名を法学理論といへり」と。真道は、本居宣長のみならず平田篤胤の影響も受けていたので、日本の神とキリスト教の神（God, Creator）をそう区別していないのだが、西洋の自然法が「神随なりける人の性に基いたもの」としていることは、日本古代との類似を匂わせている。ま

た、西洋の様々な法律がすべてそのような自然法に由来していると言ひ、それ故、性法学を「法学理論」といつていることは、真道が西洋法学をなかなかどうしてよく理解していたことを示している。後に自然法という訳語が一般的になるけれども、津田、西、神田等は、最初これを性法と訳した。それは、『中庸』に見られる「天ノ命、之ヲ性ト謂ヒ、性ニ率フ、之ヲ道ト謂ヒ、道ヲ修ムル、之ヲ教ト謂フ」に由来し、天命に則るものという儒教的観念である。『性法略』は神田が翻訳したものだが、第一篇総論の第十条に、「性法ノ最大条例ニ曰ク、己カ欲セサル所ヲ人ニ欲ス」勿レ」とあつて、『論語』に一度出てくる孔子の言葉と同じであるのは興味深い。

津田の訳した『泰西国法論』は、西の『万国公法』と同じ慶応四年に出ていて、神田の『性理略』より三年程早い。ところで、『泰西国法論』には、「凡例」が付いていて、内容が略々同じことから、それが「泰西法学要領」であろうといわれているが、「小品ながら日本人が書いた最初の立派な西洋法学通論」（大久保利謙）とも評されていて、重要な文献である。「泰西法学要領」で最も注目されるのは、法（学）と道德（人道）とを区別していることであろう。曰く、「法学人道と異なり、人道は仁義礼儀を説き、法学は惟事の曲直理の当否を論す」と。もともと、西洋においても、古代ギリシア時代にあつては、法学と道德は分かれてはいなかった。法学と道德が分かれるようになるのはローマ時代からである。「西洋の諸学其本希臘より出づ。然れども希臘の時……には唯文学の科ありて余の諸学を包羅せし事、恰漢土本邦目今の状に似たり。羅馬の時

……法科漸く別れて一科を為す勢あり。故に方今の法学羅馬を以て祖とす」と、真道は述べている。この文にもあるように、日本（そして中国）においては法と道德の区別は余りなされてこなかった。しかし全然なされなかったかというところではない。例えば江戸時代の大儒荻生徂徠がそうで、徂徠は法を聖人の作為・制作したものとした。西洋の法律用語でいえば実定法（positive law）ということである。そして後述するように、西周や加藤弘之が、西洋の法を比較的容易に理解できたのも、彼らが洋学を学ぶ前に、徂徠学に親しんでいたからである。真道も、後に『明六雜誌』に載せた論稿の中で、「国法民法ハ人ノ制定スル所ナリ」と論じているが、それについてには後述することにしよう。

その他、凡例で注目されるのは、英語の right、仏語の droit の意味を色々と穿鑿していることである。それらの語は、「本来正直の義にて正大直方自主自立の理を伸る意を含」んでいるが、国々によって「慣習の用例其義」ではないとして、十ほどの意味を提示している。曰く、①義に対する権、②分、③正直、④国例、⑤条例を総括したもの、⑥世法、⑦法学、⑧司法院等聴訟驗治の所、⑨理非曲直を判別する語、⑩非を枉て理となすもの。right や droit などの用語が極めて重要なものであるにも拘らず、今日でさえ、それ等用語の意味は判然としないのであるから、幕末期に、これらの用語の意味をこのように穿鑿したことは多としなくてはならない。そして、「法論の本意は人をして其自主自立の権を保たしむるに在り。彼国に昔時一切の人権を奪ひて生ながら死人に同しうする刑ありた

れども今は廃したり。是法学の一層高かきを加へし一証なり」と述べている。ここに「人權」の語が見えることは注目される。また、真道は法を慣習法、制定法、学者の法論の三つに分けている。更に、法を不文律法（不成文法）と成文律法（成文法）に分けている。また真道は、法学の区分を二つ示していて、一つは体と用に分ける区分であり、いま一つは、列国公法、国法、民法、の三つに分ける区分である。

さて、『泰西国法論』だが、これはフィッセルングの講義案を邦訳したものであるから、フィッセルングの法学は知り得ても真道自身の考えを理解することはできぬけれども、西洋法学を真道がどのように我が国に移植したかを窺うことは可能である。先ず注目されるのは訳語で、『泰西国法論』には、今日も尚使われているものが多いことも見られる。例えば、民法、主権、権利、人權、物権、私法、公法……などがそれであつて、これら訳語の中で、民法と主権の二語は、明らかに真道の創案したものである。そして、『泰西国法論』の中で真道が最初に民法なる訳語を使って以来今日まで一度も訳語は変らなかつた。¹⁶ また、明治以後使われている憲法という語は、西洋の Constitution, Verfassung 等の訳語だが、この訳語を初めて使ったのは、箕作麟祥で、明治六年刊の『フランス六法』に現れている。『泰西国法論』では、専ら根本律法という語が用いられ、また、国憲、朝綱といった語も使われているが、「大憲法」という語も見られて注目されてよいかもしれない。¹⁷

『泰西国法論』には色々興味を惹くものがあるが、ここではその

中の一つ、巻二第二篇「国の主権」について簡単に述べておこう。主権の概念は今日でさえ様々な議論があるけれども、真道も同第二篇で、主権の由来に関する多くの説を紹介している。主権概念が法学において甚だ重要な位置を占めるものであるだけに、慎重に議論しなければならなかつたのであろう。曰く、天神、天意、曰く、君主、曰く、契約、曰く、国民、曰く、国民の代表、……。この中で真道は、道理に最も合つたのは、君主だと言っているけれども。そして主権の作用には三つ、即ち、制法（立法）、行法（行政）、司法、の三つある。立法権は、法律を制定するものであり、行政権は法律を施行するもの、そして司法権は法律に従い権利を保護するものとしている。これ等三権は本来、「惟一君主より出づ」ものであるが、「国制政治共に品序正しく条理奪れざるを緊要」とするものであるから、立法、行政、司法の三権は、「屹然として特立し互いに其領分を侵」してはならず、「一主権の三作用互いに均勢の状を為し彼此相控制して其偏重を防」ぐ必要がある。こうした三権分立は「国の平安を守り且予め以て暴君の虐政を防く至良法」である、と。三権分立制について、明治以前にかように正確に理解していたことは一つの驚きである。

『明治文化全集』第八巻「法律篇」で、『性法略』、『万国公法』、『泰西国法論』の解題を書いた吉野作造は、これ等は我が国において「兎に角一貫した系統の下に社会生活の法律的基準を説示せる最初の古典」¹⁸と評しているが、まさに通りであつて、その後それに相応した役割を果たしたのであつた。

次に明六社社員としての活躍を見てみよう。真道が明六社においていかに重きをなしていたかは、『明六雑誌』に執筆した論説が二十四本と社員中最も多かったということからも窺い知られる。因みに、二位は阪谷素で十六本、三位西周で十三本である。ところで、真道が『明六雑誌』に載せた論説についてその全てを扱うなど到底できないので、テーマをいくつか絞らざるを得ない。また、必要に応じて、略々同時に書かれた『如是我観』やその他の論説にも言及することにする。

当然ながら、真道にとっても、明六社の他の社員と同様、明治以降の日本の近代化はどのように進めていくべきか、ということが最大の問題だった。『明六雑誌』第三号に載せた「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」は、この問題を真正面から論じたものである。いまこの問題を、この論説に基づきつつ、他の諸論説にも言及しながら述べてみよう。「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」の冒頭で真道は次のように言う。「今人口を開ケハ則曰ク開化々々、開化浅深ノ度ハ猶黑夜より白昼ニ移ルカ如ク漸ヲ以テ移ル、其移ル所以ハ職トシテ国内ニ流行スル法教ト学問トニ由ル」と。先ず注意されてよいのは、文明は漸進的に発展するという漸進主義の考えで、これは明らかに自由民権論者達の考えとは異なる。上述したように、漸進主義はフィッセルリッゲを継承したものともいえるけれども、それは真道にあつては、国学の生成的思考様式と重なるものであった。それは、オランダ留学前の小文「天外独語」の中の用語でいえば「モノゴトノ自然なる運」である。一見それは、朱子学的言い回しのようにもあるが、上に述べた

ところからも、また後述するように、朱子学的なものではないことは明らかである。そして、真道の思想を貫いているのは、この生成的思考様式であった。真道は「人種説」の中で、「我帝国ノ人民ハ古来ヨリ他国ノ善所採取シ旧慣ヲ脱シテ新規ニ遷ルノ風」²⁰があると言っているが、これは日本人が「事物自然なる運」を尊重することからきているというのであろう。しかしそうした場合も「著実ニシテ実効アル」ヲ期スベ」きであつて、「軽々進歩スル者ハ却テ後退スルノ憂アリ、苗ヲ攪キ助長スル者ハ却テ枯槁スルノ害アリ」と警告することも真道は忘れていない。

また、真道は、文明を発展させている原因を「国内ニ流行スル法教ト学問」としているが、これについて詳しく見てみよう。先ず学問から。真道によると、学問には大きく分けて二つある。一つは「虚学」で、「高遠ノ空理ヲ論スル虚無寂滅若クハ五行性理或ハ良知良能ノ説」のようなもので、いま一つが「実学」で、「実物ニ徴シ実象ニ質シテ専確実ノ理ヲ説ク近今西洋ノ天文哲物化学医学経済希哲学」のようなものである。そして、真の文明国は、前者の虚学ではなく後者の実学が国家全体に普及し、すべての人々が道理に明らかになって、初めて達し得られるものであるとする。しかしこの真の文明国になるには、「欧米各国ニ在リテモ今ヨリ猶数多ノ歳月ヲ重スルニ非ザレバ望ムベカラザル」のであつて、「況ンヤ東南洋ノ諸方ニ於テヤヤ」といったところが、世界の現状である。これが当時の世界に対する真道の認識であるが、真道にとって欧米は追いつくべき目標ではあつても、既に出来上がった理想国では決

してなかったことは注意されてよいであろう。

真道のいう実学には、物理学、機械学などの自然科学・技術あり、哲学あり、法学、政治学、経済学などの社会科学がある。何れも、「事物自然なる運」に委ねて各々の発展を期すべきだが、望ましいのはそれ等の調和的發展である。しかしながら、それ等の中で、日本をはじめアジア諸国にかつてなかったのは、自然科学・技術であるから、先ず何よりも自然科学・技術の発展に力を入れるのが急務である。「如是我觀」所収の「自由論」の中で真道は以下のように言う。「抑我亜細亞ノ歐羅巴ニ及バザル所以、凡百ノ學術總テ彼ニ及バザルニ在リト雖殊ニ物理ノ學術彼ニ及バザルナリ、啻然ノミナラズ蓋シ物理ノ學術ハ本来我亜細亞ニ無キ所ナリ、故ニ亜細亞洲方今ノ急務欧米物理ノ學術ヲ研覈スルヨリ先ナルハナシ、……人力車一變シテ馬車ト為リ再變シテ汽車ト為ル是開化自然ノ運歩ナリ、夫レ邦国汽車ノ世界ト為リ鐵路縱横国内蛛網ヲ結ブ如キ日ニ至リ始テ人々皆自由自主ノ君タルヲ得ベシ²¹」と。

真道は自然科学と社会科学とを厳密には区別していないけれども、両者間の違いについては明瞭に意識していた。真道は法則のことを天律とも言っているが、天律は自然現象には完全に貫いているが、社会現象においてはやや異なると考えていた。例えば「政論」の中で、次のように述べている。「天象地理人事一トシテ規律ノ其間ニ存セザルハナシ、然リ而シテ此規律ハ天然ノ規律ニシテ絶テ人ノ制立スル所ニアラス、西人ノヲ名ケテ天律ト称シ²²」ている。しかし自然現象の中にも天律を見出し易いものもあれば、見出し難いもの

もある。球を投げれば必ず落下するという天理は容易に知られ得るが、植物の生態や「動物ノ知覚運動」の天律はかなり知り難く、人間の身体になると更に難く、人間の心理になると最も難しい。こうした天律に対して、国家が定める規則は、「人造ノ法律ニシテ天造ニアラス」、即ち人律で「之ヲ国法又民法ト称ス、……国法民法ハ人ノ制作スル所ナリ」。この簡処は上でも言及しておいた。国法や民法は人の作るものであるから、文明の発達に依じて異なる。つまり、文明の発達に依じて作る国法や民法も異なる。だが、それでも「時世ノ然ラザルヲ得ズ」して作られたものであるから、天律と殆ど同種のものと考えられる。にも拘らず、「人律ハ昨是今非彼ニ善ク此ニ悪シク時世地方ニ因テ其宜シキヲ異ニシ未ダ曾テ一定ノ法律アルヲナシ」。しかし、既に述べたように、このような法律は人律、つまり法律は人間が制作したものとする考えは、徂徠学的意味での作為説ともホップズの意味での作為・設計説とも異なる。真道は、社会の大きな流れは、「事物自然なる運」、要するに、生成であると考えるので、法律は人律はそうした生成の中の作為ということになるのである。そうでなければ、真道の政治的漸進主義、自由経済論などは理解できぬであろう。

政治問題として当時最も喧しく争われたものの一つは民撰議院論争である。明治七年一月、板垣退助や副島種臣などが「民撰議院設立ノ建言」を提出、明六社の人々も、それぞれの立場からこれに応じた。しかし、明六社の大勢は、時期尚早論であつたといつてよからう。かかる中で真道の立場は、より積極的であつたといえるが、

それでも、漸進主義を超えるものではなかった。「政論」の三の中で真道は以下のように論じている。日本の国民は長い間、「圧政ノ下ニ屈シテ人生自由ノ氣象」が挫じかれていた。そのため日本は「元氣」を失い「国威」が振わなくなった。今や、「人生自由ノ氣象」を「振作シテ旺盛ナラシ」めなければならぬが、そのためには「人民ヲシテ国事ニ干与セシムル」ことが最も大事で、「人民ヲシテ国事ニ干与セシムルハ民選議院才創ムルニ如クハナ」い。しかしその中味は選挙人の制限を許すものであった。もともと、当時の欧米でも選挙人は制限されていた。従って、日本も大略欧米に「倣ラヒ更ニ我国ノ風俗事情ヲ折中シテ其規則ヲ定ムベ」きである。即ち、「士族ハ従来文字アル者稍多ク平民ハ豪富ニ非ザレバ書ヲ読ム者希」であるので、「故ニ今代議士司撰ノ人ヲ定メテ悉皆華士族トシ並ニ平民ノ多ク租税ヲ納ル者ト」すべきである、と。

この議論からも窺えるように、真道は人間の自由を強調する。人間の自由が保証されていて、国家は「元氣」になり国威の「振作」が期待される、と説く。ではこの自由とはどのようなものか。それが積極的自由ではないことは明らかで、どちらかというと、消極的自由、即ち強制のない状態のことを言っている。真道は随所で自由について語っているが、例えば、「出版自由ナラン」ヲ望ム論」の中で、「夫レ人ノ性靈本自由ナリ、……大悪魔王ト雖絶テ其自由ヲ障碍スル」能ハズ……余輩仰キ望ムラクハ、政令ヲ出シテ、以テ出版自由ノ免許ヲ各人民ニ与ヘテ我国人民一層ノ眼目ヲ開キ不覇自由ノ膽略を大ニセシメン」ヲ、蓋是開明ヲ進ムル最捷経ナリ」と述

べ、「新聞紙論」でその理由について、「今ノ時ハ即我大日本帝國ノ文化將ニ開ケントスルノ秋猶草木ノ枝条ヲ暢発スル時ノ如ク猶人ノ知識ヲ成長スル時ノ如ク然リ、宜シク愛護シテ側ヨリ圧倒セズ妨害セズ其自然ノ運行ニ任セ成長発達ノ機ヲ害スル」ヲ無ルベキ」ことのみを希望するからこそである、と書いている。注意されたいのは、真道の自由は、「宜シク愛養保護シテ」とあるように、自由放任ということではなかった。

このような自由論が経済の領域に適用されたのが、真道の自由経済論であった。真道の自由経済論は、「保護税ヲ非トスル説」や「貿易権衡論」などに最もよく現れていて、例えば、前者の論説の中で、自由貿易論が次のように擁護されている。「夫レ輸出入ノ權衡時トシテ或ハ昂低アルヲ免レズト雖、其大ナルニ於テハ決シテ其平均ヲ失フコトアルコトナシ。是寒暑風潮等ノ時トシテ或ハ異変アルヲ免レズト雖、大ニシテ決シテ其平均ヲ失フコトナク、必ス来往循環シテ其平均ヲ復スル、天然ノ規律ニ戻ラザルト同一理ナリ。……輸出入ノ増減循環シテ止マズ、自然ノ天律其間ニ流行シテ決シテ其平均ヲ失フコトナシ。此ノ如クシテ工芸従テ長ジ、開化従テ進ムナリ」と。ここに、天律（＝法則）なる言葉が出ていて、真道は自然科学と社会科学とを区別していないかのような印象を与えるので、誤解のないようにいまま少し説明しておこう。それには、「想像論」と「本は一つにあらざる論」を見るとよいであろう。

先ず「想像論」から見ると、想像は「心中ノ射影」とされていて、英語の imagination であろう。想像が西洋の認識論においても

重要な位置を占めてきたことは贅言するまでもないけれども、この論説が書かれた明治七年という極めて早い時期に想像について論じたことは注目される。真道は先ず想像が記憶と異なるものでありながら記憶と最も親しいものだという。即ち、「記憶ハ曾テ経歴シタルヲ記シテ忘レザルナリ、想像ハ未ダ曾テ経歴セザル所ノ事を新ニ結構造営スルナリ。但シ曾テ経歴シタルコトニ多少関係セザルハナシ、故ニ記憶ト関係尤親密ナルノミ」と。さて、真道によれば、文明は、西洋だけでなく東洋においても、かような想像の力を發揮させることによって発展してきた。孔子も達磨も朱熹も、何れも想像力を大いに用いた人であった。ところで、西洋近代の自然科学は一見想像力を用いることと少ないようである。「然レドモ夫ノ地道ノ楕円ヲ知リ新行星ヲ發明スル等百般ノ窮理概スルニ其初ハ想像ニ出テ後証左明確アルニ至テ始テ天律ト為ルナリ。」このように、初め想像に出で、その後、事実によつて証明されれば法則になるということでは、社会科学も自然科学と変らない、「人倫ノ道経済ノ学ニ於テ法則ト称スル者其初ハ想像ニ出ル者多シトス、若夫之ヲ事物ニ徴シテ証左明確ナレバ其法則不易ノ天律ナリ。」しかし自然科学と社会科学とはかなり異なる。自然科学では、想像の産物の事実による証明が見易いのに対し、社会科学においては非常に難しい。そこに両者の著しい違いがある。「然ルニ物理ノ如キハ証左見易ク心理ノ如キハ証左知り難シ。是形氣以上ノ学ニ於テ諸説ノ粉々トシテ一定シ難キ所以ナリ。」社会科学において、様々な学説が興つて相争うのは、想像の産物の事実による証明が困難だからである。だ

が、自然科学でも、根拠のない臆説が出てくることを避けることは出来ない。自然科学ですらそうであるならば、社会科学において、もっと多くの臆説が出てきても可笑しくはない。それだけ社会科学が対象とする現象は理解が難しいのである。「夫ノ彗星日食等当然ノ理ナルモ猶且種々無根ノ臆説アルヲ免レズ、況ンヤ心理ノ知り難キ者ニ於テヤ。」真道の議論はここから些か近代化論めいた方向に移る。以上のごとく、自然科学では、事実による証明が比較的容易で、法則という形で示されるので、だいたひ正確に輸入することが可能だが、社会科学の場合にはそう簡単にはいかない。何故というに、「文物制度ニ至リテハ数百千年ノ練磨経験ニ依ル数百千万ノ議論ヲ重ネテ今日ニ至ル者吾人ノ容易ニ窺ヒ知ルベキニアラズ」であるためである。ところがこのような社会科学の性格を十分弁えず、西洋の社会科学を安易に日本に導入しようとしている、甚しいのは、西洋の文献の翻訳をそのまま日本に適用しようとしているが、そうしたことは極めて危険なことではないか。「日今ノ所謂開化者流自由ノ理ヲ知ラズシテ自由ヲ想像シ法律経済ノ学ヲ講究セズシテ漫ニ法律英法米政等ヲ論ジ其甚シキニ至リテ仏蘭西民派ノ翻訳ヲ採テ直ニ我大日本帝國ノ民法ヲ創立セントス。……豈亦危カラズヤ」。これは極めて重要な指摘である。

「本は一つにあらざる論」もまた注目されてよい論説である。和文で書かれていることも、真道の国学的教養がいかに深く且つ強固なものであったかを示しているといえよう。しかしこの論説は、自然科学と社会科学といったことを論じたものではない。言ってみれば、

ば、学問全体、科学全体の在り方について論じたものである。即ち、万物にある究極の原因に帰して、万物を説明することは容易なことだけれども、そうすることは学問あるいは科学にとつては何もならない、と真道はいうのである。西洋では、古代ギリシア以来、philosophyの原意も示している通り、哲学の目指すところの一つは、万物の究極的原因を見出すことにあった。プラトンのイデア、プロティノスの一者、そしてキリスト教のGod、何れも万物の究極的原因として考えられたものである。しかし真道は、中国の天、日本の国学者のいう天神も、その一種だという。中国の天が、キリスト教のGodのごとく絶対的な究極的原因とはいえないが、しかし究極の原因の概念を緩く解せばそういうこともよいかもしれない。また、日本の神を万物の究極的原因とすることも大いに疑問はあるけれども、日本の神道をキリスト教的に解釈した平田篤胤もいたのだし、その影響も大きかったのであるからそういうこともあったのかも知れない。それはとも角、同論説で真道は次のように述べている。「世の人なべて本といへるものは唯一なるものとおもへり。こはそのもと、道の本原天に出づなどといへる漢人の説より出たるものならむか。また皇学者流の世の中に、ありとしあらゆるものみな天神の造り成したまへるなりといへるにもとづけるものか。又洋教者流の天地万物皆造化主の造る所なりといへるによれるものか。さてかく万物の大本を唯一つの天神また造化主に帰して論らふことはいと易きことなれども、その天神また造化主といへるもの実に有りや無しや。こは人智のかけて及ばぬかぎりなり。しか人智の

かけて及ばぬことを言痛くあげつらふは愚なることなり。こは孔子のいへる如く、知らざることは知らざることとしてさておくべきことになむ。かく天神造化主を人智の及ばぬ事としてさておくときは、天地の間に有りとしあらゆる万物の本、万象の源たる一つのみなる事はをさくあることなし。本は必ず多きものなり。」このような津田の議論は、monocausalな因果論を斥けて、polycausalな因果論を説くヒュームの因果論に近い。それ故、ヒュームの因果論が有す意義と同様の意義を、この津田の議論は持つている。即ち、polycausalな因果論は、社会科学の知識はいうまでもないが、自然科学の知識も、その知識の絶対確実性の主張に対して、懷疑することを要求するからである。そしてpolycausalな因果論こそ、国学の大成者本居宣長の因果論だったのである。また、「本は一つにあらざる論」は、後の唯物論を理解する上でも重要なヒントを与えている。

真道は科学、とりわけ自然科学はこれを最大限尊重したが、しかし、社会科学はもとより、自然科学に対しても一定の限界を認めていた。これは、真道が、人間の理解と共にあるいはそれ以上に、人間の感情というものを重視していたことと関連していたと思われる。しかし、人間の感情を重視することは国学の伝統でもあった。科学を尊重することと人間の感情を重視することとは必ずしも矛盾するものではない。誤解を恐れず言えば、本居宣長も、一方では人間の感情を最大限重視しつつ、他方では、西洋の自然科学を尊重していたのである。

ところで話を元に戻そう。「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」の議論は簡単に言う以下の通りであった。文明は漸進的に発展するが、その発展を促しているのが学問と宗教である。ところで学問には虚学と実学の二種類あつて、文明を発展させるのは専ら実学である。その実学についての真道の考えは同論説には殆ど現われていないので、他の諸論説について見て述べたのが上の議論であつた。そこで次に宗教の方に移らねばならない。

上述したように、欧米諸国ですら「真ノ文明界」には達していません、そこに達するにはまだ「数多ノ歲月ヲ重」ねなくてはならない。欧米諸国でさえそうならば、「東南洋ノ諸方」ではどれだけの歲月を要するか分からない。そのことを思うと、われわれ日本人は茫然自失せざるを得ない。しかし、このような真の文明界に到っていない国民の化育を助けるものがある。法教即ち宗教がそれだと真道はいう。真道によれば、宗教＝法教の目的は、「概スルニ不開化ノ民ヲ導キテ善道ニ進マシムルニ在リ」。真道は、当時の日本の国民を次のように見ていた。確かに口を開けば開化を談ずるという世相であるが、しかし本当に開化を論じている者は極めて僅かで「官員書生新聞紙編集者ノ数十百人ノ外ニ出ス」るものではない。これを「我邦人口三千万ノ多キニ比較セバ果シテ幾百分ノ一」もあるうか。実に日本国民の大半は、「旧習ノ人」であり、「地獄極楽因果応報五行方位等無根ノ説ニ迷ヘル愚民」であり、「未開化ノ民」である。かような国民が多勢を占めているところでは、直ちに学問という訳にはいかない。ここに宗教の役割が存するのであつて、この

ような国民を文明へと導くには、寧ろ宗教の方が役立つ。ところが宗教にも色々ある。我が国の宗教といえは神道と仏教の二つしかないが、外国においては、仏教、拝火教、回教、キリスト教といった大宗教がある。これら外国の宗教の中ではキリスト教が最も優れているが、キリスト教も、ギリシア正教、カトリック、プロテスタントと三つに分かれている。この三宗教派の中で「最善」なのはプロテスタントだが、これも、ルター派、カルヴァン派に分かれているけれども、「新ナル者ハ自由ヲ主トシ尤文明ノ説ニ近」いと言われる。

上にも述べたように、真道は、国民の文明開化の程度に応じて、様々な宗教があると考えている。ということはどういうことになるのであろうか。当時世界で最も文明が発達しているのは欧米諸国であつて、それ等の国の国民を訓育しているのはキリスト教である。つまり、キリスト教は最も文明の発達した欧米諸国の国民に応じた宗教である。ところで日本はこれから欧米諸国のような文明国とならなくてはならないが、そのために日本国民を訓育する宗教は一体どういうものになるか。古代日本において国民を導いたのは神道だつたが、その後、外来の儒教や仏教が輸入され、急速に普及した。仏教が入ってきた時には、中臣鎌子や物部守屋などがこれを排撃しようとしたが、どうすることもできなく、朝野において仏教は受け容れられていった。それはまさしく「勢流水ノ如」きものであつた。そうした過去の歴史を思い、「方今ノ景況ヲ熟察スルニ、基督教ノ我邦ニ侵入センコトは自然ノ進歩」といわなくてはならないのではない

だろう。しかしながらキリスト教といっても「中ニ就テ大小異同利害得失アルヲ免レ」ない。それ故に、「其尤新尤善尤自由尤文明ノ説ニ近キ者ヲ取テ我開化ノ進歩ヲ助ケ」るようにするのが最善の策ではないか。真道は大体このように論じる。

「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」の議論は以上で終っている。真道のこの論説に見える宗教論で注目されるのは、宗教が発達した文明国へ導くための手段とされていることである。もともと、当時の欧米諸国でも、宗教は社会科学において単に手段的位置を占めていたのであるから、真道がそう議論したとしても少しも可笑しくはない。ただ、国学の影響をよく受けた真道の議論として見た場合には、注目されてよいことであろう。中世の欧州では、神 (God) ↓ 道德 ↓ 法 ↓ 政治 ↓ 経済 というヒエラルキー体系をしたキリスト教神学が支配していた。神と道德以下のものとの関係が切断され、神の位置に人間が置かれていったのが、近代欧州の学問であった。明治以前の日本では、中世欧州におけるごときヒエラルキー的学問体系はなかった。神道・国学でさえもそうした体系を有してはいなかった。何となれば、神道・国学の神は、一神教ではなく多神教の神であって、そこで支配していた因果論は、monocausalな因果論ではなく、polycausalな因果論だったからである。従って、江戸時代では、神道・国学の神、孔子、仏陀は並存・共存していたのである。つまり、我が国には、宗教、道德、政治などを一つのヒエラルキー体系の中で説いたような学問体系が存在したようなことはなかったのである。そうしたことが、近代欧米の学問を我が国に輸入す

ることを容易にしたのであった。更に、江戸時代の知識人、特に儒学者、の間には、宗教は学問のない大衆のためにあるに過ぎない、という考えがかなり普及していたのである。

日本も欧州も以上のようなようであったのであるから、真道が宗教を文明発展のための手段と考えていたとしても何等怪しむに足りない。だがこのことは、真道が国学や仏教を否定・拒絶したということではない。真道が国学に対し生涯尊崇していたことは上述した通りであるが、仏教に対しても全面的に批判した訳ではない。真道が排撃したのは、神道・国学や仏教の形而上学に対してであって、それは、儒教やキリスト教の形而上学に対しても同じであった。かように、真道は宗教を文明発展の手段と見做していたので、真道の社会科学は道德を出発点としていた。そうして、道德という観点より見れば、釈迦も孔子もキリストも聖人であって優劣はない。『明六雑誌』三十一号に「三聖論^註」を書いているが、この三聖とは、釈迦、孔子、キリストのことである。真道は同論説の中で、何故彼等は聖人なのか、また彼等の教説は今後も変ることなく多くの人々によって受け容れられるのか、を問うている。確かに、三聖の教えの中には、今後学問が発達して、「今ヨリ之ヲ觀レバ杜撰臆説ヲ免レザル者往々」出てくるであろう、しかし、「所謂人道ノ大本ニ至テハ三聖ノ説ク所確然不拔天壤ト共ニ湮滅ス」^註ることはない。何故ならば「釈迦慈悲ヲ説キ孔子仁ヲ説キ基督愛ヲ説キ之ヲ以テ其道ノ基本ト」しているからである。そして更に真道は次のように言う。「慈悲仁愛ヲ以テ主徳トシ尤能造化生愛ノ情意ヲ体シタルハ釈孔基ノ三聖ニ

如クハナシ、是三聖ノ聖タル所以ニシテ又其道ノ終久ニ伝ヘテ変革スベカラザル所以ナリ。慈悲仁愛文ハ則異ナリト雖意ハ則一ナリ、皆造化生々愛育ノ徳ヲ表スル所以ナリ」と。このように、真道は人道Ⅱ道德の根本については、釈迦、孔子、キリスト三聖の教えは同じであり普遍的なものであると考える。だが、人道の具体的なものになれば判断は難しくなる。

以上で明六社時代の活動を終えることにして、次に東京学士会院時代の活動に移ることにしよう。

東京学士会院（後の帝国学士院、現在の日本学士院）は、当時の文部卿西郷従道の呼び掛けによって、明治十二年一月に開設され、「学問行政に関する諮問機関」といったものであった。創設時の会員は、津田真道をはじめ、西周、加藤弘之、神田孝平、福沢諭吉、中村正道、箕作秋坪の七名で、すべて旧明六社員で、初代会長には福沢諭吉が選ばれた。ところが、真道は同年十月には同会員を辞任している。明治九年四月から就任していた元老院議員としての仕事

が忙しかったことが、あるいはその辞任の理由だったかもしれない。明治十三年四月には、民法編纂委員、十八年一月には、高等法員陪席裁判官となっている。そして、明治二十三年七月には、東京府第八区から衆議院議員に当選、同年十一月に、初代の衆議院副議長に選出されている。しかし、明治二十五年二月の総選挙には立候補しなかった。ところが、同年十二月、東京学士会院会員に再選され、以後真道は、同会員として、講演を行ったり、『東京学士会院雑誌』に寄稿したりして活躍した。上述したように、真道が、同誌

に寄稿した論説の多くは、「唯物論」をめぐるものであったので、以下では、真道が最後に到達したといえる唯物論思想について述べることにする。

真道自らいふところによれば、後年唯物論を唱えるようになったのは、オランダ留学時代に、A・コントの実学Ⅱ実証主義に触れたことがキッカケになったという。だが、このことを実証するものが殆どないことから、大久保利謙は、寧ろスペンサーの実証主義的議論に感銘を受け唯物論へ導かれたのであろうと言っている。しかし重要なのは、上にも述べたように、真道の唯物論は本来の唯物論ではなく、宇宙や世界、社会や人間などといったものを、唯物論風に論じたものであって、そうした議論は、既にオランダ留学以前に書かれた「性理論」の中にも見られていたということである。以下では、真道の唯物論がいかなるものであったかを、明治二十八年四月十四日に行われた「唯物論」という講演を中心に見てみることにしよう。^②

真道はまず、同講演の冒頭で次のように述べている。「唯物論とは宇宙本来一物而已なりと謂ふ義なり、而して宇宙の顕象森羅万象無数無量にして、殆ど窮極する所を知らざるは、唯此一物の変化窮りなきなり」と。かような真道の唯物論の定義は、本来の唯物論とも解し得られるようにもみえるけれども、結論を先取りするようだが、その「唯一物論而已」という「物」については、その物の窮極的なことは、少なくとも「学者今日の程度にては人智の及ばざる所なり」といっており、真道の唯物論は窮極的には本来のものでは

なかった。ここに到つても、『明六雜誌』に寄稿した論説「本は一つに非ざる論」の考え・因果論が生きていることに注目すべきである。誤解を恐れずに言えば、真道の唯物論は、生命論的・物活論的唯物論だったといえる。結論を余りに早く言ったが、「唯物論」の講義をいま少しく詳しく追ってみよう。

真道は上述のように、スเปนサーやコントの影響を受け、社会の進化・発展といったものを確かに信じていたようである。真道は、『スเปนサーの社会論中に、英の探險者ベーカーをナイル人種の内ラトーキの酋長コムモロとの問答を載せ』ているとして、その内容を引用している。その問答で窺えるのは、人間が靈魂や鬼神を信ずるようになるのは、人智がや、開けた後で、それ以前の時代では、人間が靈魂や鬼神といったものを知らず、専ら目で見、体に触れたものだけを知っていたに過ぎないということである。そうして真道は、コントの発展三段階説を紹介する。「コムト人知発達度を大別して三段とし、初を宗教の時、中を空理の代、終を実理の界とせり」と。そして、「無学は宗教の母なり」とするある人の説に、「或は然らむ」と真道は言っている。また、唯心論は「空理の観想奇怪の幻説」だとし、ヘーゲル哲学、大乘仏教、老莊思想などがこれに入るとされている。次に真道はギリシア時代の唯物論に触れる。有名なるデモクリトスだが、しかし、デモクリトス以前にも、ターレスやアナクシメネスやヘラクレイトスやピュタゴラスなどがいて、万物の根源を追求し、水だとか空気だとか火だとか数だとかと言っていた。こうした議論は当時流行っていた荒唐無稽な多

神教を駁することでは有益だった。だがこうした議論はインドにもあった。それ故、「希臘の説は、印度より来りたり」とも思われる。また中国にも五行説というのがあった。だから「希臘哲学の説は、本来唯物論に非れども、此多神説を駁する点は相似たり」、といえる。

デモクリトス以後、唯物論は二千有余年の歴史を持つけれども、その間、「宗教の時」には、異端邪説として斥けられていたが、近代に入り、特に、進化論が現れるに至って、唯物論は勢を増した。また、近代の天文学、化学の発達も唯物論を有利にしてきた。「物は体にして力は用なり、故に凡力を称する者は物の作用なり、物力の尤著顯なる者は引力なり、引力とは物質相引く力なり、……化学に於て親和力と称する者あり、亦引力なり……電気は其積極と消極と相引き……吸鉄力は其南極と北極を相好み、北々南々互相悪」む、それはあたかも生物のごとくである。動物でも人間でも同様である。

人間において、「男女相愛し、男々相争ひ、女々相厭ふ」のは、「遺伝の性」であるから、もしこの「性の自然」に任せれば、人間も動物と同じようになる。儒教が仁義五常を説き、仏教が十善十惡を唱え、キリスト教が愛を教えるのはそのためである。しかしだからといって、男女間、夫婦の間を余りに厳しく制約することは、「枉を矯めて直に過る者」である。また動物は、子供が小さい時は愛育するけれども年老いてくると厭うようになる。同様に、未開社会の人間も、「衰老用に堪へざる者を殺すを以て習慣」としていて、

老人もそれに安じて従容として死に赴いていた。

しかし儒教はとりわけこの点に注意を向け、「老者を尊むを以て教」としたが、これは「特に亜細亜東方の美風」である、と真道は語る。

人間の力は体力と心力からなり、体力は自然体力と有意体力即ち筋力の二つから、心力も智力と徳力の二つから、それぞれなっている。そして身体が体であって、筋力、智力、徳力は用である。真道はここから万物の根源を太陽に帰す議論をしている。人間は身体が本であって、その理由は、身体が強健であればこそ筋智徳三力が発達するためである。身体が健康になるのは養生するからで、その手段が飲食衣房で、智力と筋力によって作る。しかしその本源は光と熱とを発している太陽である。そもそも人間の食物は、穀菜魚介牛羊であり、衣料は綿花蚕糸獣毛獣皮、家木である。つまり諸物はすべて太陽の光と熱に頼って生きているのである。もし太陽の光と熱とがなければ万物は生存し得ないのであるから、筋力も智力も徳力も存在し得ない。それ故に、「凡地球上の生類は、太陽光熱の両徳に浴して生活す、若し須臾も此徳に離るれば忽ち滅死す。宣なり古來日を以て神とし、之を崇拜せし者地球各所に周ねかりしや、……我國語に於て日火同音なるは、洵に其当を得たり、知らず他国の語に於て日火同音なる者ありやなしや、……」。太陽の光や熱を徳といたり、日と火が同音であることを強調していることなど、真道の唯物論には国学の影響がドッシリとのしかかっている。

しかし真道は、近代科学の発達に対して、かなり樂觀的な考えを

持っていた。もし今後、ますます科学が発達していくならば、「幻教の相、空理の談」は一切消滅して「実理顕明の時……最勝文明の時」がくるであろう。そうするとかつて宗教家がつてきた「天堂極楽は天に在らず、西方に在らず、此国土即安楽国」となる。かくて真道はこの「唯物論」の講演を次のような言葉でもって了える。「智徳の進むに従ひ、禍を防ぐ具滋々備はり、福を招く力愈々多く、天上天下魔鬼妖怪惡靈の崇を為し害を為すの恐怖すべき者なく方位時日ト占夢徵等の心に関することなければ、心広く体胖かにして常に安楽なり」と。最後のところに、儒教や仏教の用語が出てきているところが面白い。

真道の唯物論の議論についての結論は既に述べたので、明治二十九年頃に、「唯物論」という題で詠じた歌を最後に掲げこの真道の論稿を閉じることにする。³³⁾

月も日も星も霞も海山も草木も人も物にやはあらぬ

注

(1) 津田真道については以下参照。大久保利謙「津田真道の著作について」(『大久保利謙歴史著作集』5、吉川弘文館、昭和六十一年)、同「津田真道の著作とその時代」(大久保利謙編『津田真道—研究と伝記』、みすず書房、平成九年)、長尾龍一「文久元年の津田真道」(『日本法思想研究』、創文社、昭和五十六年)、津田道治「津田真道」(近世資料会、昭和十五年)等。

(2) 津田の和歌等については、山田俊雄「津田真道の歌文について」(大久保利謙編『津田真道』所収)、桑原伸介「津田真道の万葉歌成立の背景」(同上)、池田毅「校訂余言」(津田道治編著『津田真道』所収)等参照。池田毅は津田の和歌について以下のように述べている。津田の

「作品は長歌、短歌及び少数ではあるが施頭歌をも含んでをり、殊に特筆すべきことは、それらの歌が万葉調であり、更に驚くべきことには、歌の多くは万葉仮名を以て記されてゐるのである。その用字、用語共に極めて自由、その発想又極めて闊達、寔に淀がない。よく万葉集を咀嚼し、万葉集の調子を理解せられてゐることはその作品に接すれば明らかである。」(池田、「校訂余言」前掲書所収、二八三頁)。また山田俊雄は次のように評している。「スペンサーの『プリンシプル』について感情をのべたり、唯物論についてその所感を率直に述べた作は真道の、表現手段としての歌作の、自在の境地にあつたことを思はしめてことさらに意義深いものを覚える。けだし真道の歌文は、青少年時代に模索した學術の諸方面のうちで、はじめ和学国学によつて培はれたところであつたが、その後国家危急の間にあつては実学へのみ傾斜せず、国富有用の学としての広い法律学、哲学への思索を中心とする活動時代にも必ずしも廃せられず、底流として継続し、次第に真道自身の感情的領域の表現手段として、その力を發揮して行つたものと解される。恐らく、それは、近世から近代の初期にかけての知識人には、一廉のものを有し得た人ならば、大抵、漢文漢学の素養を根底に有すると同時に、外国語についても必ず一つはこれを能くするところあり、しかも、知識人の嗜みとして詩文を物することを苦にすることが無かつたと伝へられる、極めて普通のことであつたと理解すべきものであらう。しかし、真道の万葉風は、万葉語への親炙の広く深かつた点、また長歌をよくして叙情と叙事と両面に自らを放ち得た点、他にためしの渺いことと思はれる。」(山田「津田真道の歌文について」、前掲書所収、二五六頁。紙数の都合もあり、以下で真道の歌について論ずることはしないが、真道の、啓蒙思想家としての、思想を理解する上でも、上の山田の評は重要である。

(3) 加藤弘之の回想談「文学博士加藤弘之君」の中に、蕃書調所時代の洋学学習について、以下のような談話がある。「其時には世間に無い書物が其処(調所)にある。其れを読む事は誠に都合が宜しく、書物を写すことをせぬでも宜い様に成つた、而して教員をやる間に自分の書物を読むことが出来たのであるから至極都合が宜しかった。／其頃までは私の初志を継いで、西洋の書物を読むのは西洋の軍学や砲術の事をやる為の積りであつたが、併し蕃書調所に這入つてからは、其処には世間に無い

他の書物がある、其を読んで見ると面白い。哲学、社会学、道德学、政治学、法律学、さう云ふ事の書物を始めて見た。まだ世間には、さう無い時で、斯ういふ者を読むと中々面白くもあり、且つ其時分には西洋の兵学や訓練をやる人が大分出た頃であるから、其処で私の思想が變つて来た。……さう云ふ訳で段々西洋書を読むに連れて西洋の思想が自から分る様になつて来た。」(久保利謙「津田真道の著作とその時代」前掲書所収、七頁)。

(4) 津田真道、西周のオランダ留学、またフィッセルンクについては以下参照。宮永孝「オランダにおける津田真道」(大久保利謙編「津田真道」、西川俊作／O・ステーンベーク「フィッセルンクの経済学と統計学」(同上)、坂井雄吉「フィッセルンクとブルンチュリ」(同上)、渡邊興五郎「幕末オランダ留学生の西欧學術の導入と日本の近代化」(東海大学外国語教育センター・異文化交流研究会編「日本の近代化と知識人」若き日本と世界Ⅱ、東海大学出版会、平成十二年)。

(5) 以下の「天外独語」と「性理論」の文章はすべて、前者は、『明治啓蒙思想集』(『明治文学全集』3、筑摩書房、一〇三―一三頁)、後者は、津田道治編著「津田真道」(二五〇―一六二頁)からの引用である。従つて、いちいち引用頁を示さない。以下同じ。

(6) 大岡隆正「新真公法論」(『日本思想大系』50、『平田篤胤・伴信友・大岡隆正』所収、岩波書店)。その中で大岡隆正は次のように言っている。「攘夷に大小のわちあり。小攘夷は、軍をむかへた、かふ攘夷なり。大攘夷は、た、かはらずして、かれ(外国―筆者注)を服従せしむる攘夷なり」(同上、五〇四頁)。即ち、隆正は、攘夷は小攘夷と大攘夷とに分け、大攘夷に立つて、開国し、外国貿易を行うべきと説いたのである。

(7) フィロソフィが哲学を邦訳されるまでの経緯については、大久保利謙「津田真道の著作とその時代」(前掲書所収、九―十頁)、茅野良男「近代日本の哲学とドイツ観念論」(『叢書・ドイツ観念論との対話』6、『ドイツ観念論と日本近代』所収、ミネルヴァ書房、平成六年)等参照。西周は明治七年に刊行した『百一新論』の末尾で「……心理ニ徴シ、天道人道ヲ論明シテ、兼テ教ノ方法ヲ立ツルヲヒロソヒー、訳して哲学ト名ケ、西洋ニテモ古クヨリ論ノアルコトデゴザル」(『西周全集』第一

卷、宗高書房、二八九頁」と述べている。我が国で刊行された著作で「哲学」の初出はここにあるとされるが、明治三年の「復某氏書」、明治五年起稿の「美妙学説」、「生性劄記」、翌年起稿の「生性発鑑」などには既にすべて哲学という訳語が使われている。例えば「復某氏書」の中で、「大率孔孟の道、西洲の哲学に比して大同小異、東西相因襲せずして符節をあはせたるか如し……」（同上、三〇五頁）と書いている。また、「西哲」という言葉も見えている。

- (8) 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、昭和四十二年）六三頁以下参照。

- (9) 『大極図説・通書・正銘・正蒙』（岩波文庫）八二頁。

- (10) 大久保利謙「津田真道の著作とその時代」前掲書所収、八八頁以下。

- (11) 森鷗外『西周伝』参照。

- (12) 大久保利謙「津田真道の著作とその時代」前掲書所収、八一―一二頁。

- (13) フィッセルング『性法略』（神田孝平訳『明治文化全集』第八卷「法律篇」所収、日本評論社、昭和四年、四頁。

- (14) 同右、三頁。

- (15) 津田道治編著『津田真道』一一―一七頁。フィッセルング『泰西国法論』（津田真一郎訳、『明治文化全集』第八卷「法律篇」所収、凡例、六八―九頁。

- (16) 例えば、穂積陳重は次のように述べている。『「民法」と云ふ語は、津田真道（当時真一郎）が慶応四年戊辰の年に創制せられたのである。……法律の訳語は始め諸先輩が案出せられてから、幾度も変つた後に一定したものが多く、独り『民法』だけは始めから一度も変つたことが無く、又た他の名称が案出されたことも無かつたのである。』（穂積陳重『法窓夜話』、河出書房・市民文庫、一〇七―一八頁。

- (17) 『泰西国法論』、前掲書所収、九九頁。『泰西国法論』巻四、第二編の第四章に次のようにある。『定律の諸国に於て、根本法律は実に国朝の大憲法にして、之を制定する時に当りては極めて綿密に留心し盛典大礼を以て之を国中に頒告し、国中の諸權暫て其長久に守る可きを定む可し。』（同上）。また次の第五章には次のようにある。『惟英国に於てのみ、其国制を根本法律に集記せずして各箇の律法中に特記す、故に国制の定まるや一朝一夕の事に非ず。積年沿革の致す所なり。故に絶ず常例

の制法に由て其不足を補ひ其陳腐を改む。ここにはイギリス法体系の性格が簡潔に要約されている。

- (18) 吉野作造『性法略』『万国公法』『泰西国法論』、前掲書所収、二頁。

- (19) 津田真道「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」（『明治文化全集』第十八卷「雑誌篇」『明六雑誌』所収、日本評論社、昭和三年）、六五―六六頁参照。

- (20) 津田真道「人種説」（『明治文学全集』3『明治啓蒙思想集』『如是我観』所収）一四〇頁。

- (21) 津田真道「自由論」、前掲書『如是我観』所収、一四三―一四四頁。

- (22) 津田真道「政論」、前掲書『明六雑誌』所収、一〇二―一〇三頁。

- (23) 津田真道「政論ノ三」、前掲書『明六雑誌』所収、一六六頁。

- (24) 津田真道「出版自由ナラン」ヲ望ム論」、前掲『明六雑誌』所収。七九―八〇頁。

- (25) 津田真道「新聞紙論」、前掲書『明六雑誌』所収、一五二頁。

- (26) 津田真道「保護税ノ非トスル説」、前掲書『明六雑誌』所収、七四頁。

- (27) 津田真道「想像論」、前掲書『明六雑誌』所収、一一九―一二〇頁。

- (28) 津田真道「本は一つにあらざる論」、前掲書『明六雑誌』所収、九七頁。

- (29) 例えば、ドナルド・キーン「平田篤胤と洋学」（芳賀徹訳『日本人の西洋発見』中公文庫、二四六頁以下。

- (30) 例えば、「真暦不審考弁」の中で本居宣長は中国の暦法と西洋の暦法とを比較している。「近キ世二年々渡リ参ル阿蘭陀ト云国ナドハ、天文地理ニクハシキ国ナルガ、其国ノ暦法ナドハ、唐国ノ暦法トハ殊ノ外ニ異リタルモノニテ、一月ノ日数モ大ニチガヒ、閏月ト云コトモナケレドモ、其通リニテモ年々差フ事ハナキナリ、今此論者ニ阿蘭陀ノ暦ヲ見セタラバ、大キニ驚キテ目ヲマハスベシ」（『本居宣長全集』第八卷、筑摩書房、昭和四十七年）二四―二五頁。本居宣長が批判するのは、理性の越境によって作為された形而上学であるから、その方法論は、自然科学のそれとあるところと重なるところがあるともいえる。しかし勿論両者の間には大きな距りがある。

- (31) 津田真道「三聖論」、前掲書『明六雑誌』所収、一五八―一九頁。

- (32) 津田真道「唯物論」（『東京学士会院雑誌』第十七篇、第四冊、前掲書『明治啓蒙思想集』所収、一三三―一三七頁。

(33) 津田真道「鉄薇集」(津田道治編著『津田真道』所収、二六三頁。